

A contemplação estética do *Asclepius* 12-14

The Aesthetical Contemplation of Asclepius 12-14

David Pessoa de Lira¹

Universidade Federal de Pernambuco
(UFPE) | Recife | PE | BR
lyrides@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6726-7688>

Resumo: Este artigo analisa a contemplação estética em *Asclepius* 12-14, uma tradução latina do *Λόγος Τέλειος*, no contexto da literatura hermética. O texto apresenta modificações significativas e referências intertextuais, especialmente com o *De Natura Deorum* de Cícero, o que sugere uma adaptação para uma perspectiva mais retórica e literária. A pesquisa examina as influências estoicas, especialmente de Posidônio de Apameia, e sua integração com tradições filosóficas e teológicas helenísticas. Além disso, o estudo explora as técnicas de tradução, identificando helenismos e elementos de alternância de código que indicam a intenção do tradutor de preservar conceitos filosóficos gregos dentro do texto latino.

Palavras-chave: *Asclepius*; literatura hermética; tradução; helenismos; intertextualidade; estoicismo; currículo helenístico.

¹ Foi pesquisador em estágio pós-doutoral (04/2024–04/2025) no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários (Pós-Lit) da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (FALE/UFMG), na linha de pesquisa "Literatura, História e Memória Cultural", vinculada à área de concentração "Literaturas Clássicas e Medievais". O projeto desenvolvido durante o estágio pós-doutoral teve como objetivo retomar a tradução do *Asclepius Latinus*, a partir do material já reunido no projeto de pesquisa original, intitulado "O *Asclepius Latinus* ou o *Logos Teleios*: uma análise filológico-literária da recensão latina da literatura hermética" (Processo n. 23076.019283/2015-70, iniciado em 06/05/2015). Esse projeto resultou no relatório *Os aspectos do bilinguismo greco-romano na recensão latina do Λόγος Τέλειος* (Processo n. 23076.048535/2017-30, de 17/11/2017), do qual se originou o artigo "O bilinguismo greco-romano na tradução latina do *Λόγος Τέλειος*: enfoques sociolinguísticos na análise do *Asclepius Latinus*", de David Pessoa de Lira, publicado na *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 31, n. 1, p. 113–136, 2018. O referido artigo foi revisado e adaptado como referência para o presente estudo.

Abstract: This article analyzes the aesthetic contemplation in *Asclepius* 12-14, a Latin translation of the *Λόγος Τέλειος*, within the context of Hermetic literature. The text presents significant modifications and intertextual references, particularly with Cicero's *De Natura Deorum*, which suggests an adaptation towards a more rhetorical and literary perspective. The research examines the Stoic influences, especially from Posidonius of Apamea, and their integration with Hellenistic philosophical and theological traditions. Additionally, the study explores the translation techniques, identifying Hellenisms and elements of code-switching that indicate the translator's intention to preserve Greek philosophical concepts within the Latin text.

Keywords: *Asclepius*; Hermetic literature; translation; Hellenisms; intertextuality; Stoicism; Hellenistic curriculum.

1 Introdução

O *Asclepius* é uma tradução latina do *Λόγος Τέλειος*. No entanto, restam apenas fragmentos gregos preservados desse texto, especificamente os trechos 8, 19, 26, 27, 28, 29, 39 e 41, que sobreviveram em obras de autores cristãos e não cristãos. Outras partes do *Λόγος Τέλειος* foram preservadas em copta, como *λογοσ τελειοσ* (Nag Hammadi VI.8 = Ascl. 21-29) e *παῖ πε πωληλ νταγχοοσ* (NH VI.7 = 41). O apologista cristão Lactânio (séc. III-IV E.C.) conhecia o texto em grego sob o título de *Λόγος Τέλειος* ou *Sermo Perfectus*. Além disso, o *Asclepius Latinus* não é apenas uma tradução, pois apresenta adaptações e inserções que o configuram como um texto híbrido, caracterizado pelo fenômeno de code-switching (Lira, 2015, p. 45, 49-50; Lira; Viana, 2021, p. 156-158; Lira, 2022, p. 26-27; Rochette, 2003, p. 68-70; Mahé, 1974, p. 136; Dodd, 2005, p. 11; Hermès Trismégiste, 2011, t. 2, p. 275-276; Van Den Broek, 2006, p. 493-494; Fowden, 1993, p. 10).²

Esse tratado provavelmente foi escrito entre os séculos II e III E.C., enquanto sua tradução do grego (*Λόγος Τέλειος*) para o latim ocorreu entre os séculos III e IV E.C. A versão latina sobreviveu entre os documentos de Apuleio de Madaura (125-170 E.C.), o que levou, a partir do século IX, à atribuição da autoria dessa

² Cf. Lira, 2018a, p. 115-118; Clarke, 2007, v. 12. cap. 18, p. 589ss, 666-668; Corbier, 2007. v. 12. cap. 12, p. 370ss. Loi, 2002, p. 805-806; Cardoso, 2011, p. 182-183; Cf. *Divinae Institutiones* 2. 15.7-8; Lactantius, 2005, Fasc. 1. p. 189.

tradução a ele. No entanto, não há evidências que corroborem essa hipótese, e não se pode confirmar que Apuleio tenha sido seu tradutor (Lira, 2015, p. 45, 49-50; Lira; Viana, 2021, p. 155-156; Ebeling, 2011, p. 10; Van den Broek, 2006, p. 493; Copenhagen, 2000, p. 213-214; Fowden, 1993, p. 10; 198, n.19; 199; Yates, 1991, p. 9-11; Hermetica, 1985, v. 1, p. 61-81, 85. O NHC VI.7 e 8, *Nag Hammadi*, 1978, v. 11, p. 375-387, 395-451).

A versão latina do *Λόγος Τέλειος* apresenta-se como uma paráfrase em relação aos fragmentos gregos e coptas, incorporando diversas modificações, possivelmente introduzidas pelo tradutor ou pelo redator final. No entanto, ao comparar os textos copta, grego e latino, é possível reconstruir o *Λόγος Τέλειος* em diferentes graus de fidelidade (Van den Broek, 2006, p. 493-494; Fowden, 1993, p. 10; Lira, 2018a, p. 119).

Bruno Rochette, ao analisar as palavras e sentenças adicionadas ou suprimidas entre os fragmentos gregos e a versão latina, observa que o final do texto foi revisado e reordenado para atender a um novo público, possivelmente africano, entre o final do século IV e o início do século V E.C. Segundo ele, a tradução confere um novo caráter ao pensamento hermético. Rochette conclui que o hermetista latino responsável pela tradução do *Asclepius* transformou o original em um tratado teosófico voltado para a edificação moral e religiosa, intensificando o fervor pelo mistério que Hermes é obrigado a revelar. Dessa forma, o *Asclepius* exemplifica um processo de tradução-interpretação cujo objetivo é tornar o texto acessível a leitores mais familiarizados com a teosofia do que com a filosofia (Rochette, 2003, p. 96; Lira, 2018a, p. 119).

O texto do *Asclepius* (*Ascl.*) 12-14 desenvolveu um argumento em defesa de uma *filosofia teórica teológica e física* (*De Doctrina Platonis* 2.1-3.4; Alcinoos, 2002, p. 2-4; Alcinoos, 1995, p. 3-5), baseada na contemplação da divindade que deve ser conhecida (*γνώσις*). Essa filosofia é articulada em torno da *sancta religio, divina religio* (ou *religio mentis*, *Ascl.* 25), *pietas* ou *εὐσέβεια*, pois a piedade é entendida como conhecimento de Deus (*Corp. Herm.* 9.4; Hermes Trismegiste, 2011, t. 1, p. 97). Assim, o tema central do texto é que a filosofia não se sustenta por recursos humanos, força ou capacidade intelectual, mas exclusivamente pela e para a prática reverente da *εὐσέβεια* ou da *divina religio*. Em outras palavras, trata-se de uma filosofia contemplativa, e não especulativa (Lira, 2023a, p. 35-53; Festugière, 1965, p. 133-134).

Para Wilhelm Kroll, no que diz respeito ao *Ascl.* 12-14:

Nada precisa ser acrescentado a essa *teologização* da filosofia. Os escritos herméticos se inserem corretamente no desenvolvimento que a filosofia antiga experimentou desde o estoicismo e, ao que parece, sob

a influência de homens como Possidônio, cuja religiosidade oriental estava particularmente inclinada a tais ideias. Desde aquele tempo, as fronteiras entre teologia e filosofia têm se tornado cada vez mais tênues (Kroll, 1914, p. 327, tradução própria, grifo nosso).³

Kroll (1914, p. 327) sugere que há uma ideia bem desenvolvida de que a verdadeira filosofia e suas diversas disciplinas – aritmética, geometria, música – devem sempre ter como propósito conduzir o homem à contemplação e investigação de Deus, de suas leis e de sua sabedoria divina, com reverência piedosa. Assim, tanto Kroll quanto Walter Scott admitem que o *Ascl.* 12-14 não pode estar hostilizando ou criticando as demais disciplinas ou ciências, justamente porque considera a harmonização estoica possidoniana das várias ciências a serviço da filosofia (Scott, 1985, v. 3, p. 66-67).

Possidônio de Apameia, que preservou os dogmas fundamentais do estoicismo, ajustando algumas doutrinas por meio de um ecletismo filosófico, foi um dos representantes (além de Panécio de Rodes) do médio-estoicismo, desenvolvido entre os séculos II e I a.E.C. O médio-estoicismo se caracteriza por uma fusão do estoicismo com influências platônicas e outras novas ideias. Possidônio de Apameia, que escreveu entre 100-50 a.E.C., não apenas consolidou o médio-estoicismo, mas também influenciou o desenvolvimento do médio-platonismo. Como filósofo e escritor enciclopédico, produziu vinte e três grandes obras, das quais hoje restam apenas fragmentos. Sua abordagem filosófica se destacava pela liberdade interpretativa dos dogmas de outras escolas dentro do contexto estoico. No entanto, muitas dessas doutrinas eram consideradas refratárias ao estoicismo ou até mesmo contrárias aos seus princípios (Pohlenz, 1967, v. 1. p. 387-493, 421-493; Reale, 2008, v. 6, p. 118-129; Pereira, 2013, v. 2, p. 60, n. 6; 106; 109-11; 127-128; 173, n. 125; 181, 361, 375; Lira, 2015, p. 224-225; Lira, 2018b, p. 288; Dodd, 2005, p. 11-12; Scott, 1985, v. 1, p. 9; Dodd, 1954, p. 244; Reale, 2008, v. 6, p. 109-129; Pereira, 2013, v. 2, p. 106-111).⁴

O pensamento de Possidônio é extremamente fragmentado. Muito que se fala dele é hipotético e conjecturalmente reconstruído (Reale, 2008, v. 6, p. 118-120). Factualmente o que há no texto latino do *Ascl.* 13 é uma paráfrase de Cícero (106

³ Zu dieser Theologisierung der Philosophie braucht man nichts hinzuzufügen. Die hermetischen Schriften reihen sich richtig in die Entwicklung ein, welche die antike Philosophie seit der Stoa und, wie es scheint, unter dem Einflusse von Männern wie Poseidonios, dessen orientalischer Religiosität solche Gedanken besonders lagen, durchgemacht hat. Seit jener Zeit schwinden die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie immer mehr.

⁴ Sobre a influência do estoicismo nos tratados herméticos, cf. Lira, 2021a, p. 317-320.

– 43 a.E.C.) que tematiza a contemplação estética ou empírica do mundo celestial. Essa contemplação estética é algo puramente retórico e literário (Festugière, 1965, p. 134), que se encontra em *De Natura Deorum* (Cic. N.D.) 2.153 (Poseidonios, 1982, p. 290; Cicero, 1961, p. 122-285; Cicero, 2010, v. 2, p. 59-60, 279-281). Esse recurso literário é empregado por Filo de Alexandria. Ele também aparece no *Corp. Herm.* 4.2; 5.3-5; 11.20⁵. Não obstante, Cícero estava mais alinhado ao ecletismo cético de Filo de Lárisa e se identificava como seguidor da Academia Nova ou Cética (Reale, 2008, v. 6, p. 187 *et seq.*, 198 *et seq.*; Reale, 2008, v. 7, p. 271-275; Pereira, 2013, v. 2, p. 126-128; Pereira, 2012, v. 1, p. 536-556).

No Livro 3 do tratado *De Natura Deorum*, ele adota a perspectiva da Academia Nova ou Cética, seguindo especificamente Clitômaco, discípulo de Carnéades. Nesse contexto, Cícero expõe o sistema da Academia, e a personagem Gaius Cotta assume o papel de porta-voz tanto do discurso cético quanto da crítica acadêmica à teologia estoica (Rackham, 1961, p. xiv, xvii-xviii; Cicero, 1961, p. 286 *et seq.*).⁶

Do ponto de vista retórico, a contemplação estética ou empírica do mundo celestial insere-se nas formas e nos gêneros discursivos dominados pela figuratividade ou iconicidade. O figurativo, antes de tudo, está relacionado à ideia de percepção do mundo exterior, sendo definido como a passagem da visão natural do mundo para uma espécie de imagem ou quadro. Essa figuratividade não se trata de mera ornamentação literária, mas da imanência do sensível. Assim como na figuratividade da fábula, a contemplação estética ou empírica também se apresenta com um aspecto figurativo, funcionando como um *exemplum* ou *παράδειγμα* retórico (Bertrand, 2003, p. 154-155, 213-215; *Ars Rhetorica* 2.20: Aristoteles, 1959, p. 111). Dessa forma, a contemplação do mundo celestial desenvolve-se por meio de uma linguagem figurativa, formulada em termos de uma narratividade que subjaz a cada figura do mundo natural (Bertrand, 2003, p. 154-155, 213-215). Isso se refere ao mundo natural, real e empírico que o leitor do texto tem diante de si como uma espécie de *cosmoteísmo* (Södergård, 2003, p. 52-54).

Frequentemente, um texto retoma passagens de outros textos. No entanto, em textos antigos e literários, a citação é implícita, ou seja, o autor não explicita de qual obra retirou determinado trecho. Referindo-se à intertextualidade,

⁵ cf. Hermes Trismegiste, 2011, t. 1, p. 49-50, 61-62, 155-156; Festugière, 1965, p. 134-136; Södergård, 2003, p. 52-54.

⁶ Sobre a academia cética e eclética, cf. Preus, 2007, p. 172. Lira, 2015, p. 222-225; Lira, 2018b, p. 287-290; Dodd, 2005, p. 10-11; Dodd, 1954, p. 138, 201, 234, 244. Pohlenz, 1967, v. 1. p. 349-359; Reale, 2008, v. 6, p. 173-197; Reale, 2008, v. 7, p. 271-317; Reale; Antiseri, 2003, v. 1, p. 305-308; Pereira, 2013, v. 2, p. 105-106; Walker, 2006, p. 19-20; Festugière, 1965, p. 105-106; Scott, 1985, v. 1, p. 9.

Livio Rossetti afirma que: “Um texto bem pode ser visto como um ‘mosaico’ de citações, algumas das quais não declaradas, mas apenas deixadas à capacidade de reconhecimento imediato de alguns leitores (porque estes conhecem e lembram-se bastante bem do texto ‘citado’)”. Esse diálogo entre textos recebe o nome de intertextualidade e interliteralidade, justamente porque um texto literário cita outro de forma intercambiável (Rossetti, 2006, p. 376). Dessa forma, torna-se necessário apresentar de maneira detalhada os elementos constitutivos de *Ascl. 12-14* e *Cic. N.D. 2.153*, considerando o contexto histórico do médio-estoicismo possidoniano em comparação com o hermetismo filosófico-religioso.

Diferentemente dos textos que possuem fragmentos em grego e copta, *Ascl. 12-14* não apresenta nenhum texto paralelo nessas línguas. Isso impede a verificação direta de se o tradutor utilizou exclusivamente o material latino de Cícero ou se já existia algo semelhante no texto grego original. No entanto, os helenismos presentes no texto podem indicar, em maior ou menor grau, a extensão do que seria o texto grego e a possível inserção de elementos ciceronianos.

Dentro de *Asclepius*, as seções 12-14 chamam atenção por sua abordagem da contemplação estética e sua relação com a divindade. A análise desse trecho revela um rico jogo de intertextualidade, especialmente com *De Natura Deorum* de Cícero, sugerindo uma adaptação do pensamento hermético para uma recepção mais retórica e literária no mundo romano. Além disso, a presença de influências filosóficas, particularmente do estoicismo e do pensamento de Posidônio de Apameia, evidencia a complexidade intelectual desse texto.

Outro aspecto relevante para o estudo de *Asclepius 12-14* é a questão da tradução. Sendo um texto originalmente grego, sua versão latina preserva traços linguísticos e conceituais que revelam a estratégia do tradutor em manter a precisão filosófica dos termos. Helenismos, construções sintáticas peculiares e fenômenos de alternância de código sugerem uma preocupação em transmitir, sem perdas significativas, as nuances do pensamento grego dentro do contexto linguístico latino.

Assim, este artigo investiga a contemplação estética nos § 12 a 14 do *Asclepius*, uma tradução latina do *Λόγος Τέλειος*, dentro do panorama mais amplo da literatura hermética. A análise revela modificações significativas no texto, bem como diversas referências intertextuais, com destaque para sua relação com o *De Natura Deorum* de Cícero, o que aponta para uma adaptação que privilegia um viés mais retórico e literário. A pesquisa também se debruça sobre as influências do pensamento estoico, especialmente a partir das ideias de Posidônio de Apameia, e sua interação com tradições filosóficas e teológicas helenísticas. Além do exame dessas conexões intelectuais, o estudo investiga as técnicas empregadas na tra-

dução do texto, destacando a presença de helenismos e fenômenos de alternância de código. Esses aspectos indicam um esforço consciente do tradutor para preservar e transmitir conceitos filosóficos gregos no contexto da língua latina, enriquecendo assim a compreensão do processo de recepção e transformação das ideias herméticas na Antiguidade.

Dessa forma, este estudo propõe uma análise detalhada desses aspectos, explorando as modificações textuais, as influências filosóficas e as estratégias tradutórias presentes em *Asclepius* 12-14. O objetivo é compreender como esse trecho se insere na tradição hermética e como dialoga com o ambiente intelectual romano, contribuindo para uma melhor compreensão da recepção do hermetismo na Antiguidade.

2 Tradução e tradutologia do *Ascl.* 12-14

Tabela 1 – Texto latino e tradução para o português do *Asclepius* 12-14

Asclepius (Ascl.) 12-14	Tradução
<p>12. [...] Ego enim tibi quasi praediinans dixero nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscenda diuinitate frequens obtutus et sancta religio. Multi etenim et eam multifaria ratione confundunt, – Quomodo ergo multi incomprehensibilem philosophiam efficiunt aut quemadmodum eam multifaria ratione confundunt?</p> <p>13. – O Asclepi, hoc modo: in uariis disciplinas nec comprehensibiles eam callida commentatione miscentes, ἀριθμητικῆν et musicen et geometriam. Puram autem philosophiam eamque diuina tantum religione pendentem tantum intendere in reliquis oportebit, ut apocatastasis astrorum, stationes praeafinitas cursumque commutationis numeris constare miretur; terrae uero dimensiones, qualitates, quantitates, maris profunda, ignis uim et horum omnium effectus naturamque cognoscens miretur, adoret atque conlaudet artem mentemque diuinam. Musicen uero nosse nihil aliud est, nisi cunctarum omnium rerum ordinem scire quaeque sit diuina ratio sortita: ordo enim rerum singularum in unum omnium artificii ratione conlatus concentum quendam melo diuino dulcissimum uerissimumque conficiet. 14. Qui ergo homines post nos erunt, sophistarum calliditate decepti, a uera, pura sanctaque philosophia auertentur.</p>	<p>12. [...] Pois, eu, quase como aquele que prevê, direi que ninguém, após nós, haverá de ter um simples amor, que é pela filosofia, que é somente a frequente contemplação e a santa religião na divindade que deve ser conhecida. Com efeito, muitos e por variada razão a confundem.</p> <p>– Então, como muitos tornam incompreensível a filosofia ou como a confundem por variada razão?</p> <p>13. – O Asclépio, deste modo: em várias disciplinas [sic ciências]⁷ não compreensíveis [sem] hábil meditação misturando-a, [como] aritmética, música e geometria. Porém, será necessário estender a pura filosofia nas restantes, que depende apenas da religião divina, para que se admire a apocatástase dos astros, as posições predefinidas e que se admire que o curso da mudança seja constituído por números; e que se admire conhecendo as dimensões da Terra, qualidades, quantidades, as profundezas do mar, o poder do fogo e os efeitos e a natureza de todas essas coisas, e que adore e elogie a arte e a mente divina. Mas conhecer a música não é nenhuma outra coisa senão conhecer a ordem de todas as coisas, para que a razão divina seja distribuída: pois a ordem de todas as coisas singulares em um de todos, combinada pela razão do artifice, produzirá a sinfonia docíssima e a mais verdadeira pela melodia divina. 14. Logo, aqueles homens que vierem após nós, enganados pela habilidade</p>

⁷ A palavra latina *disciplina* é a tradução para ἐπιστήμη (Bertolini, 1985, p. 1165-1168).

Simplici enim mente et anima diuinitatem colere eiusque facta uenerari, agere etiam dei uoluntati gratias, quae est bonitatis sola plenissima, haec est nulla animi inportuna curiositate uiolata philosophia. Et de his sit hucusque tractatus (HERMES TRISMEGISTE, 2011, t. 2, p. 311-313).

dos sofistas, da verdadeira, pura e santa filosofia se afastarão. Pois com simples mente e alma adorar a divindade e venerar seus feitos, também agradecer à vontade de Deus, que é a única pleníssima bondade, esta é a filosofia, [não] violada por nenhuma importuna curiosidade da alma racional. E sobre estas coisas seja até aqui é o tratado (*Asclepius* (Ascl.) 12-14, tradução própria).

Fonte: produção própria.

O texto do *Ascl.* 12-14 contém alguns helenismos, incluindo empréstimos do grego que aparecem sob sua forma latinizada (*philosophia*, *musice*, *geometria*, *apocatastasis*). Algumas dessas palavras já haviam entrado no léxico latino há muito tempo desde Plauto (230 a.E.C. – 180 a.E.C.), como *philosophia*, enquanto outras, como *apocatastasis* (termo técnico da astronomia) (Scott, 1985, v. 3, p. 64-65), só aparecem a partir dos sécs. III-IV E.C. O redator-adaptador do *Ascl.* procedeu segundo o princípio de exatidão literal ao traduzir os termos técnicos do grego, o que sugere que o trabalho de tradução pode ter sido realizado por cristãos. Em alguns casos, o tradutor preferiu manter palavras em grego, como *ἀριθμητική*, possivelmente para evitar distorções no processo de tradução. Isso significa que o público poderia ter um certo conhecimento do grego, pelo menos no que diz respeito ao vocabulário técnico (Rochette, 2003, p. 79) (Lira, 2018a, p. 129).

As palavras *arithmetica* (*arithmetice*), *musica* (*musice*), *geometria* e *philosophia* foram emprestadas do grego para o latim e se consolidaram nesse idioma (Glare, 2015, p. 870; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 21, 36, 483, 817, 1738). A palavra *ἀριθμητική* aparece grafada em grego, enquanto *musice* é um termo grego (*μουσική*) escrito com caracteres latinos (*Ascl.* 13). Os copistas medievais, em sua maioria, tinham pouco conhecimento do grego e não sabiam transcrevê-lo corretamente. Não familiarizados com as letras unciais gregas, muitos desistiam da transcrição ou produziam versões atabalhoadas das palavras (Pelttari, 2011, p. 468 *et seq.*). Os editores modernos, por sua vez, procuraram restaurar não apenas as palavras gregas, mas também seus caracteres originais, pois é possível que elas tenham passado por um processo de *character* (*alphabet*) *switching* no texto latino de *Ascl.* Se uma palavra grega apresenta flexão grega dentro do texto latino, isso justifica tratá-la como um caso de *code-switching* (Adams, 2004, p. 26) (Lira, 2018a, p. 125-126).

Embora *arithmetice* e *musice* tenham mantido a declinação grega, é fato que já estavam consolidadas no latim. O que chama a atenção é o tradutor não ter seguido um padrão único para todas as palavras, já que algumas aparecem flexionadas segundo a declinação latina: *arithmetica*, *musica*, *geometria*, *philosophia*. Segundo

Julio Comba, “muitos desses nomes gregos podem ter declinação inteiramente latina” (Comba, 2004, p. 43). Assim, se palavras como *philosophia* ou *geometria* aparecem no texto latino do *Ascl.* com flexão latina, como *philosophiam* e *geometriam*, isso indica que foram plenamente integradas ao latim (Lira, 2018a, p. 126).

Segundo Rochette:

Aparentemente, o tradutor [do *Asclepius*] se nega, em certos casos, a criar neologismos, como fazia de bom grado Cícero, que ouve *augere linguam Latinam*, ou Sêneca, que segue com prudência seu antecessor. Confrontados com um termo técnico da filosofia grega, esses dois autores procuraram forjar um equivalente em latim fazendo-o seguir às vezes de uma relativa do tipo *quod Graeci uocant...* com a palavra grega, para evitar qualquer equívoco. O tradutor recorre às vezes a este procedimento (Rochette, 2003, p. 78, tradução própria).⁸

O estudo aponta, portanto, não para uma tradução tecnicamente rigorosa, mas para uma adaptação intencionalmente direcionada a um público culto, possivelmente influenciado por tradições filosóficas cristãs e helenísticas. O tradutor do *Ascl.* 12-14 parece ter adotado uma abordagem equilibrada entre fidelidade ao texto original e inteligibilidade para os leitores latinos, demonstrando um profundo conhecimento tanto da língua grega quanto da latina. Essa estratégia permitiu que conceitos técnicos fossem preservados sem que a clareza do texto fosse comprometida.

Portanto, não para uma tradução tecnicamente rigorosa, mas para uma adaptação intencionalmente direcionada a um público culto, possivelmente influenciado por tradições filosóficas cristãs e helenísticas. Dessa forma, a análise do *Ascl.* 12-14 revela um processo de tradução que, ao mesmo tempo em que busca precisão na transmissão dos conceitos filosóficos e científicos gregos, também reflete escolhas estratégicas adaptadas ao público latino. O uso misto de termos flexionados em latim e palavras gregas mantidas na forma original sugere que o tradutor estava consciente das dificuldades inerentes à tradução de conceitos técnicos e da necessidade de preservar a terminologia especializada. Além disso, a presença de helenismos e a manutenção de certas expressões gregas indicam que

⁸ Apparemment, le traducteur se refuse, dans certains cas, à créer des néologismes, comme le faisaient volontiers Cicéron, qui entend *augere linguam Latinam*, ou Sénèque, qui suit avec prudence son devancier. Confrontés à un terme technique de la philosophie grecque, ces deux auteurs ont cherché à forger un équivalent en latin en le faisant parfois suivre d’une relative du type *quod Graeci uocant...* avec le mot grec, pour éviter tout malentendu. Le traducteur recourt parfois à ce procede.

o público-alvo possuía algum grau de familiaridade com o grego, especialmente no vocabulário técnico-filosófico.

3 A *paideia* helenística e os estudos filosóficos

O texto de *Ascl.* 12-14 inicialmente critica o sistema de ensino helenístico, que exigia, como pré-requisito e processo gradativo iniciático para a filosofia, o estudo da música, aritmética, geometria e astronomia. Muitos sofistas da época, *rhetores*, também demandavam essa variedade de conhecimentos (Pereira, 2012, v. 1, p. 538-556; Scott, 1985, v. 3, p. 63-64).⁹ A partir do século I a.E.C., o ensino dos gramáticos (*γραμματικοί* ou *grammatici*) – comparáveis aos professores do ensino secundário atual – passou a incluir estudos científicos, como geometria, aritmética, astronomia e teoria musical. A época helenística é considerada a idade de ouro da ciência, justamente por causa dos pormenores e da sistematização (Giordani, 2012, p. 351-352; Pereira, 2013, v. 2, p. 196-208; Pereira, 2012, v. 1, p. 536-556; Scott, 1985, v. 3, p. 63-64). O estudo da geometria era baseado nos *Elementos* de Euclides enquanto a aritmética era uma disciplina pitagórica teórica dos números. Já a música, essa era a teoria musical sobre a estrutura dos intervalos e ritmo. Em geral, os pitagóricos ou neoplatonistas pitagóricos dominavam essas áreas (Giordani, 2012, p. 351-352; Pereira, 2013, v. 2, p. 196-208; Pereira, 2012, v. 1, p. 536-556; Scott, 1985, v. 3, p. 63-64).

No entanto, o estágio superior do ensino era multiforme (estudos retórico, filosóficos, científicos e literários), dependendo da inclinação dos jovens da época. As atividades científicas em Alexandria levaram ao desenvolvimento de uma separação entre ciências especializadas e filosofia. Uma das formas mais características do ensino superior helenístico eram a retórica e a filosofia, mas não só existiam essas. O ensino completo da filosofia abarcava a lógica, a física (sistema do cosmo) e a ética, embora essa fosse a mais importante. Esse estudo era restrito a um determinado grupo que adotava um ideal de vida. Deve-se levar em conta que a filosofia helenística era, sobretudo, a adoção de um novo modo de vida. Isso porque não pretendia apenas formar intelectualmente o indivíduo, mas também guiá-lo em um ideal de vida que o transformava integralmente. Tal concepção exigia do filósofo um modo de vida rigoroso do ponto de vista moral, implicando certo esforço ascético, que deveria se refletir nos hábitos e

⁹ Cf. sobre a Segunda Sofística e neopitagóricos em Anderson, 1993, *passim*. Bowersock, 1969, *passim*. REALE, 2008, v. 7, p. 342 *et seq.*

comportamentos, como vestuário, alimentação, entre outros (Pohlenz, 1967, v. 1, p. 433-434; Giordani, 2012, p. 351-352; Pereira, 2012, v. 1, p. 540; Pereira, 2013, v. 2, p. 196-208; Scott, 1985, v. 3, p. 63-64; Van den Kerchove, 2012, p. 1, 65-79, 75, 82-83, 90, 129, 140, 144, 216-217, 323).

Desta maneira, a hostilidade do *Ascl.* 12-14 em relação à multiplicidade de disciplinas parece menos uma rejeição do conhecimento em si e mais uma crítica ao que era visto como uma intelectualização excessiva, que poderia obscurecer a verdadeira essência da contemplação filosófica e religiosa. Assim, o conhecimento piedoso do hermetismo não pode ser comparado a um conhecimento puramente científico ou epistêmico. A ciência (*disciplina, ἐπιστήμη*), nesse sentido, é um meio para alcançar o Divino, mas não um fim em si mesma. O conhecimento do cosmo representa um estágio preliminar para o conhecimento de Deus. Essa suposição se justifica à luz da afirmação do *Corp. Herm.* 10.9: “[...] mas a gnose é o fim último da ciência, e a ciência é dom de Deus.”¹⁰ Percebe-se, portanto, que a *γνώσις* (*gnōsis*) é um conhecimento próprio e proveniente de Deus. Por outro lado, ainda que se diferencie do saber puramente científico ou epistêmico, esse conhecimento não o exclui, tampouco pode ser confundido com um discurso meramente racionalizado ou com uma abordagem puramente fideísta (*Corp. Herm.* 9.10) (Lira, 2023a, p. 38-39; Lira, 2023b, p. 272; Lira, 2021c, p. 16; Lira, 2025, p. 49; Fowden, 1993, p.101s.; Dodd, 2005, p. 15; Hanegraaff, 2008, p. 133-135).¹¹

4 A Intertextualidade entre *Ascl.* 12-14 e *Cic. N.D.* 2.153

Mas o que [dizer]? A razão dos homens não penetrou o céu? Pois somente nós, dentre todos os seres viventes, conhecemos os nasceres, os poentes, e o curso dos astros. O dia, o mês e o ano foram definidos pelo gênero humano; os eclipses do sol e da lua foram conhecidos e previstos para todo o tempo futuro, quais, quão grandes [e] quando hão de ser. Contemplando essas coisas, a alma racional [*sic mente*] chega ao conhecimento dos deuses, do qual nasce a piedade, à qual estão unidas a justiça e as demais virtudes, e das quais provém a vida beata, igual e semelhante à dos deuses, [diferenciando] por nada mais senão pela

¹⁰ *Corp. Herm.* 10.9: *γνώσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ. γνώσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ* (Hermès Trismégiste, 2011, t. 1, p. 117-118).

¹¹ Cf. Kroll, 1914, p. 352-354; Norden, 1956, p. 94-97; Festugière, 1965, p. 133-134; Bousset, 1914, Bd. 12, H. 2-4, S. 142-148; Festugière, 2014, p. 81-82, 373, 633-624, 1185; Reitzenstein, 1978, p. 382-383; Copenhaver, 2000, p. 226.

imortalidade – a qual nada é relativo a viver bem [sic a viver a vida bem vivida], cabendo aos [seres] celestiais.

Depois dessas coisas expostas, parece-me ter ensinado bastante o quanto a natureza humana vai à frente de todos os seres viventes. Disso se deve compreender que nem a figura e a situação dos membros nem tal força do engenho e da mente puderam ter sido feitos pelo acaso (Cic. *N.D.* 2.153, tradução própria).¹²

A obra cicerônica *De Natura Deorum* é um tratado filosófico e teológico em forma de diálogo, o qual foi escrito em 45 a.E.C. Cícero menciona, no *De Divinatione* 1.7; 2.148, que ele tinha finalizado três livros *De Natura Deorum* (*Sobre a Natureza dos Deuses*) (Cícero, 1920, p. 15, 64, 579; Mayor; Swainson, 2009, v. 3, p. ix-xxvi. Rackham, 1961, p. xii-xiii; Pereira, 2013, v. 2, p. 133-134; Reale, 2008, v. 6, p. 198-208; Pereira, 2013, v. 2, p. 125-128). Cícero expõe as visões teológicas de três escolas filosóficas, a saber, a visão teológica epicurista, a estoica e a acadêmica cética (Rackham, 1961, p. vii-x). Junto com os tratados filosóficos *De Divinatione* e *De Fato*, o tratado *De Natura Deorum* forma uma suma teológica.

No Livro 2 do tratado *De Natura Deorum*, a teologia estoica é exposta por Lucillus Balbus, um dos interlocutores dialogantes, com as seguintes provas: 1) a existência divina (§§ 4-44); 2) a divina natureza (§§ 45-72); 3) a governança providencial do mundo (§§ 73-153); 4) o cuidado da providência para o homem (§§154-168) (Rackham, 1961, p. viii-ix). É justamente sobre a divina natureza que a personagem Balbus se ocupará do tema relacionado à capacidade humana de observação dos céus e dos deuses celestes, para contemplação e culto em Cic. *N.D.* 2.153 (Cícero, 1961, p. 122-285; Cícero, 2010, v. 2, p. 59-60, 279-281).

O trecho Cic. *N.D.* 2.61.153 faz parte do discurso teológico estoico presente no Livro 2 do tratado *De Natura Deorum* (Cícero, 1961, p. 122-285). Em síntese, os estoicos sustentam a teoria de que o universo é controlado por uma divindade.

¹² Cic. *N.D.* 2.153: Quid vero? hominum ratio non in caelum usque penetravit? soli enim ex animantibus nos astrorum ortus obitus cursusque cognovimus, ab hominum genere finitus est dies mensis annus, defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae quantae quando futurae sint. Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus.

Quibus rebus expositis satis docuisse videor hominis natura quanto omnis anteiret animantes. ex quo debet intellegi nec figuram situmque membrorum nec ingenii mentisque vim talem effici potuisse fortuna (CICERO. 1961 p. 122-285). Cf. Cícero, 2010, v. 2, p. 59-60, 279-281; Poseidonios, 1982, p. 290.

Para eles, a única realidade é a divina mente, que se expressa na mudança ou no processo cósmico. Além disso, defendem que apenas a matéria pode agir e sofrer a ação, sendo a mente a matéria em sua forma mais sutil, como fogo, ar ou éter. Dessa forma, a felicidade humana consiste em utilizar a divina mente para compreender as leis que regem o cosmo e submeter sua vontade a elas (Rackham, 1961, p. viii-ix; Reale, 2008, v. 6, p. 46-47, 51-56).

Para compor o sistema estoico exposto no Livro 2 do tratado *De Natura Deorum*, Cícero provavelmente seguiu as ideias de Possidônio. Diferente da maioria dos estoicos precedentes, Possidônio tinha interesses literários, utilizava um estilo claro e ilustrativo, demonstrava grande apreço pela ciência e admirava Platão e Aristóteles (Rackham, 1961, p. xvii; Reale, 2008, v. 6, p. 46-47, 51-56; Pohlenz, 1967, v. 1. p. 434-435. Cícero chegou a assistir os ensinamentos de Possidônio, com o qual estabeleceu estreitas relações de amizade).¹³ Afirma-se que Possidônio reformulou as doutrinas platônicas em uma nova forma de pensamento, sem jamais abandonar sua convicção estoica. O monismo estoico, por sua vez, era tão dominante que espírito e matéria, ativo e passivo, eram concebidos como parte de uma única realidade: a do ser corpóreo e uno (Pohlenz, 1967, v. 1, p. 433-435).

No trecho *Cic. N.D. 2.61.153*, a oração “*Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes...*” (Contemplando essas coisas, a alma racional (ou mente) chega ao conhecimento dos deuses, do qual surge a piedade, à qual estão unidas a justiça e as demais virtudes”) designa precisamente a ascensão da mente ao conhecimento dos deuses. Cícero emprega claramente *animus* em vez de *mens*, referindo-se à faculdade que tem acesso ao conhecimento noético (γνώσις) dos deuses. Esse uso intercambiável de *animus* em vez de *mens* é comum em sua obra. Além disso, no contexto desse texto, *cognitio* corresponde à γνώσις (Moreschini, 1979, p. 109, 110, 141, 161, 162, 165; Bertolini, 1985, p. 1154-1155, 1157-1160, 1163; Norden, 1956, p. 94-97).¹⁴

Em todo caso, o que chama a atenção aqui é a passagem “*...pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes...*”, que indica a conexão da justiça e das demais virtudes com a εὐσέβεια (*piētas*). A palavra εὐσέβεια [eusebeia] é um substantivo derivado da palavra εὐσεβής [eusebēs], do qual também se deriva o verbo εὐσεβέω [eusebeō]. O termo εὐσεβής [eusebēs], por sua vez, é um adjetivo deverbativo, ou seja, derivado do verbo σέβομαι [sebomai] que se apresenta na voz média do verbo σέβω [sebō]. O advérbio εὖ [eu] toma a forma de um prefixo ou

¹³ Sobre isso, cf. Reale, 2008, v. 6, p. 199; Pereira, 2013, v. 2, p. 127, 181; Pohlenz, 1967, v. 1. p. 426.

¹⁴ Sobre a γνώσις, cf. Poseidonios, 1982, p. 274, 285, 395.

um advérbio prefixal na palavra εὐσέβεια [eusebeia]. O advérbio εὖ [eu] significa *bem*.¹⁵ A ideia central aqui é destacar uma máxima estoica segundo a qual quem pratica uma virtude, pratica todas as virtudes: assim, quem pratica a *piētas* já é considerado suficiente (Cícero, 2010, v. 2, p. 279-280).

A palavra εὐσέβεια designa a reverência, piedade, amor filial, sentido religioso, temor, devoção, religiosidade. Em outras palavras, isso significa uma piedade interior ou uma maturidade espiritual, uma devoção. Seu equivalente latino é *piētas* – senso de dever para com quem isso é devido ou apropriado (deuses, pais, etc) (Dodd, 1954, p. 60, 77, 173-174, 179, 199; Moreschini, 2011, p. 16-18; Coulanges, 2004, p. 100). Embora inicialmente se restrinja aos membros da família, esse conceito se amplia até abarcar a divindade. Por isso, já em Cícero, a piedade é entendida como a prática da veneração e uma forma de justiça para com os deuses (“*Est enim pietas iustitia adversum deos...*”) (Cic. N.D. 1.115-116) (Cícero, 1961, p. 110-113). No entanto, *piētas* não se reduz a um mero sentimento de dever e obrigação; ela também implica pertença, ligação, filiação, proteção e tutelagem (Coulanges, 2004, p. 100; Pereira, 2013, v. 2, p. 338-339).

Do ponto de vista de um pensamento possidoniano, o cosmo é uma grande unidade vital que deve proceder de um fundamento originário. Diante das multiplicidades de fenômenos e das qualidades fenomenológicas de todos os entes particulares, há uma matéria primigênia de qualidade indefinida ou indeterminada que contém em si todas as possibilidades materiais para todas as demais, a saber, Deus, pneuma pensante e ígneo. O *voûs* é a verdadeira essência da alma, ou seja, o próprio espírito. O *logos* é um conceito de reelaboração mental da experiência sensível. A representação de Deus procede do interior do homem. O espírito (*voûs*) não apenas está aparentado com Deus, mas é uma parte dele. É prerrogativa do vivente racional (o ser humano) ter o conhecimento (*γνώσις*) claro de Deus. Como o ser humano perde essa unidade imediata com a Alma do Mundo, que faz com que ele absorva em todos os sentidos o divino, só lhe resta confirmar a existência de Deus por meio empírico, observando o céu estrelado e outras vivências singulares. As diferentes concepções de deuses e crenças (ao contrário de uma

¹⁵ Sobre a palavra grega εὐσέβεια [eusebeia] e εὐσεβής [eusebēs], cf. Rusconi, 2003, p. 207, 415. Morwood; Taylor, 2002, p. 145, 289. Betts, 2010, p. 409. Dodd, 1954, p. 60, 77, 173-174, 179, 199. Lira, 2010, p. 133-143; Lira, 2021b, p. 36-37; Lira, 2023a, p. 37-38). Do ponto de vista estoico, a εὐσέβεια é uma disciplina ou ciência do cuidado e serviço para com os deuses (εὐσέβεια ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας) (Stoic. Vet. Fr. III. fr. 264.40; 273.11; 604.11; 608.25; Stoic. Vet. Fr. II. fr. 1017, 18), estando, portanto, subordinada à justiça e sendo da mesma natureza desta virtude (Stoicorum Veterum Fragmenta, 1964. v. 3, p. 64, 67, 157; Stoicorum Veterum Fragmenta, 1964, v. 2. p. 304. Sobre a *iustitia*, cf. Poseidonios, 1982, p. 385.

visão puramente cética) correspondem à lei da diferença adicional, a qual serve tanto para a natureza quanto para o mundo espiritual. No decurso dos tempos, contudo, a antiga piedade se degenerou em rituais externos complexos e excessivos. Em vez de concórdia e justiça, restaram dissensões, rapinas e violência em geral (Pohlenz, 1967, v. 1, p. 430, 443, 472, 481-482).

Dessa maneira, a intertextualidade entre os textos não apenas evidencia uma continuidade filosófica, mas também destaca uma crítica comum à superficialidade da prática religiosa quando dissociada da verdadeira compreensão espiritual.

Conclusão

O recurso literário da contemplação estética está presente no *Corp. Herm.* 4.2; 5.3-5; 11.20 (Hermes Trismegiste, 2011, t. 1, p. 49-50, 61-62, 155-156; Festugière, 1965, p. 134-136; Södergård, 2003, p. 52-54). No entanto, não se pode levar ao pé da letra o rigor dessa contemplação nos tratados herméticos. De fato, percebe-se, nos tratados, um imanentismo que não exclui o transcendentalismo, assim como um transcendentalismo que não exclui o imanentismo dentro de um mesmo tratado (Lira, 2015, p. 99-100; Lira, 2018b, p. 296-298; Lira, 2021a, p. 317-320; Lira, 2023c, p. 79-85).

Por exemplo, no *Corp. Herm.* 5, um tratado predominantemente monista, menciona-se tanto a imanência de Deus quanto sua transcendência, comparando-o a um pintor e escultor. Já no *Corp. Herm.* 11, o mais dualista dos tratados, embora a transcendência seja enfatizada, a imanência não é descartada. Dessa forma, os tratados herméticos podem ser agrupados, segundo suas doutrinas teológicas, em monistas, dualistas e mistos. Ainda que compartilhassem elementos de um sincretismo greco-egípcio, os autores herméticos tinham liberdade para selecionar, assimilar e combinar os aspectos que julgavam mais relevantes para sua vida filosófico-religiosa. Ao contrário do que se possa imaginar, seus ensinamentos não eram meras repetições de dogmas religiosos ou máximas filosóficas. Eles incorporavam crenças e pensamentos de outras tradições, mas buscavam purificá-los de elementos que, a seu ver, obscurecessem a verdade (Lira, 2015, p. 99-100; Lira, 2018b, p. 296-298; Lira, 2021a, p. 317-320; Lira, 2023c, p. 79-85; Johnson, 2009, p. 85-88; Eliade, 2011, v. 2, p. 431; Copenhaver, 2000, p. xxxix, lii; Ferguson, 1990, p. 250; Filoramo, 1992, v. 1, p. 378; Mahé, 2005, v. 6, p. 3940; Mahé, 1982, t. 2, p. 15, 29, 314, 441; Dodd, 2005, p. 17-25, nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; Scott, 1985, v. 1, p. 7, 8-9; Dodd, 1954, p. 245).

Ao analisar a intertextualidade entre *Ascl.* 12-14 e *Cic. N.D.* 2.153, percebe-se uma continuidade na valorização da contemplação como caminho para a compre-

ensão do cosmos e do divino. No entanto, enquanto os estoicos defendiam uma visão ordenada e racional da natureza como reflexo da mente divina, o hermetismo via o conhecimento científico como um estágio preliminar à verdadeira gnose, que transcende a razão e conduz à experiência direta do sagrado. Além disso, a presença de elementos literários e estilísticos ciceronianos em *Ascl.* 12-14 sugere uma influência cristã tardia na transmissão desse texto, moldando sua interpretação de acordo com uma perspectiva que enfatizava a síntese entre razão e fé.

Nesse contexto, a contemplação estética ou empírica do mundo celestial aparece como um *motif* literário apreciado pelos autores herméticos. No entanto, é provável que um tradutor cristão tenha enfatizado esse aspecto no *Ascl.* 12-14, baseando-se em Cic. *N.D.* 2.153 e com influência de Clemente de Alexandria (séc. II-III E.C.) ou mesmo de Tertuliano (séc. II-III E.C.) (Clem. *Al. Strom.* 6. 9.79-6.10.83; Clemens Alexandrinus, 1985, Bd. 2, p. 471; Scott, 1985, v. 3, p. 67. Festugière, 2014, p. 81-82). A parte mais figurativa do *Ascl.* 12-14 foi certamente traduzida por um cristão conhecedor e apreciador da retórica ciceroniana, partindo dos motivos herméticos já estabelecidos. Ademais, o uso do empréstimo grego *apocatastasis* no texto latino sugere a influência de um cristão da Antiguidade tardia (Rochette, 2003, p. 79).

Do ponto de vista retórico, a contemplação estética ou empírica do mundo celestial insere-se nas formas e nos gêneros discursivos dominados pela *figuratividade* ou iconicidade. A *figuratividade*, enquanto recurso discursivo, está intrinsecamente ligada à percepção e representação do mundo sensível, funcionando como uma mediação entre a experiência concreta e sua elaboração simbólica. No contexto da retórica antiga, a *figuratividade* não se restringe a um mero ornamento estilístico, mas constitui um mecanismo cognitivo essencial para estruturar o pensamento e a argumentação (Bertrand, 2003, p. 153-166).

A noção de *figuratividade* está ancorada na ideia de que a percepção do mundo exterior pode ser transmutada em uma imagem ou quadro que captura sua essência e a torna acessível à contemplação intelectual. Assim, a contemplação estética ou empírica do cosmo não se apresenta como um mero exercício poético, mas como um meio discursivo que conduz o intelecto a uma compreensão mais profunda da ordem cósmica e de sua relação com o divino (Bertrand, 2003, p. 153-166).

Nesse sentido, a figuratividade da contemplação celestial guarda estreita relação com o uso retórico do *exemplum* (exemplo) ou do *παράδειγμα* (parádeigma) na tradição clássica. Tanto em Aristóteles (*Ars Rhetorica* 2.20) quanto em outras abordagens retóricas posteriores, o *exemplum* tem uma função pedagógica e argumentativa: ele traduz conceitos abstratos em narrativas ou imagens concretas que ilustram e reforçam uma ideia. No caso da contemplação do mundo celestial, a

linguagem figurativa transforma os fenômenos naturais em elementos dotados de sentido metafísico, sugerindo que a regularidade dos astros e a harmonia do cosmo refletem princípios superiores, seja na perspectiva estoica, hermética ou ciceroniana (Bertrand, 2003, p. 154-155, 213-215; Aristoteles, 1959, *Ars Rhetorica* 2.20, p. 111).

Além disso, essa *figuratividade* se insere no que pode ser chamado de *cosmoteísmo*, um conceito que vincula a observação da natureza à experiência do divino. Nesse quadro, o mundo empírico não é visto como uma realidade separada ou autônoma, mas como um conjunto de signos que apontam para uma ordem transcendente. O próprio discurso sobre o cosmo, ao adotar uma estrutura narrativa e figurativa, não apenas descreve o mundo natural, mas o reinscreve em uma lógica simbólica que permite sua interpretação teológica e filosófica. Esse aspecto é evidente em tradições herméticas e estoicas, nas quais o estudo dos astros e dos elementos da natureza não se limita a uma investigação científica, mas assume um caráter contemplativo e sapiencial (Bertrand, 2003, p. 153-166; Södergård, 2003, p. 52-54).

Dessa forma, a contemplação estética ou empírica do mundo celestial não deve ser vista como um simples reflexo da experiência sensível, mas como um dispositivo retórico que constrói uma visão de mundo integrada à filosofia e à teologia da época.

Referências

ADAMS, J. N. *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge; Cambridge University Press, 2004.

ALCINOOS. *Enseignement des Doctrines de Platon*. Texte introduit, établi et commenté par John Whittaker. Traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Translated with an introduction and Commentary by John Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1995.

ANDERSON, G. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993.

ARISTOTELES. *Ars Rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford: Oxford Press, 1959.

BERTOLINI, M. Sul Lessico Filosofico dell'“Asclepius”. *Annali Scuola Normale Superiore - Classe di Lettere e Filosofia*. Pisa, serie III, v. 15, n. 4, p. 1151-1209, 1985. Disponível em: <https://journals.sns.it/index.php/annalilettere/article/view/3255> Acesso em: 27 mar. 2026.

- BERTRAND, D. *Caminhos da Semiótica literária*. Bauru: EDUSC, 2003.
- BETTS, G. *Complete Latin*. 3 ed. London: Hodder Education; New York: McGraw Hill, 2010.
- BOUSSET, F. W.. Joseph Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. In: BAEUMKER, C.; HERTLING, G. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster: Aschendorf., 1914. Bd. 12, H. 2-4, S. 97-191.
- BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1969.
- CARDOSO, Z. A. *A Literatura Latina*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- CICERO, M. T. *De Natura Deorum Libri Tres*. With Introduction and Commentary edited by Joseph B. Mayor together with a new collation of several of the English mss. by J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. v. 2.
- CICERO, M. T. M. *Tvlli Ciceronis De Divinatione: Liber Primvs – Secundvs*. Edited by Arthur Stanley Pease. Urbana (IL): University of Illinois, 1920.
- CICERO, M. T. M. *Tvlli Ciceronis Scripta quae manservnt omnia: De divinatione. De fato. Timaeus*. Ottonis Plasberg. Recognovit Wilhelm Ax. Stuttgart: B. G. Teubner, 1965.
- CICERO. *On the Nature of the Gods; Academics*. With an English Translation by H. Rackham. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1961. 501p. (Loeb Classical Library).
- CLARKE, G. Third-century Christianity. In: BOWMAN, A.; CAMERON, A.; GARNSEY, P. (Ed.). *The Cambridge Ancient History: The Crisis of Empire, AD 193-337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. v. 12. cap. 18. p. 589-671.
- CLEMENS ALEXANDRINUS. *Stromata* Buch I-VI. hrsg. von Otto Stählin. Neu hrsg. von Ludwig Früchtel. 4. Aufl. mit Nachträgen von Ursula Treu. Berlin: Akademie-Verlag Berlin, 1985. Band 2. 544 p.
- COMBA, J. *Gramática Latina*. 5. ed. rev. atual. São Paulo: Salesiana, 2004.
- COPENHAVER, B. P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction by Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.
- COPENHAVER, B. P. Notes. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction by Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 93-260.
- CORBIER, M. Coinage and Taxation: The State's Point of View, A.D. 193-337. In:

- BOWMAN, A.; CAMERON, A.; GARNSEY, P. (Ed.). *The Cambridge Ancient History: The Crisis of Empire, AD 193-337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. v. 12. cap. 12. p. 393-439.
- COULANGES, F. *A Cidade Antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- DILLON, J. Commentary. In: ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Translated with an introduction and Commentary by John Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 49-211.
- DODD, C.H. *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954.
- DODD, C.H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- EBELING, F. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Forwarded by Jan Assmann. Translated from the German by David Lorton. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2.
- FERGUSON, E. *Background of early christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990.
- FESTUGIÈRE, A. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Letres, 2014.
- FESTUGIÈRE, A. *Personal Religion among the Greeks*. Los Angeles: University of California Press, 1965.
- FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, A. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1. p. 377-378.
- FOWDEN, G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- GIORDANI, M. C. *História da Grécia*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. 639p.
- GLARE P. G. W. (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. 2. ed. reprinted with corrections. Oxford: Clarendon Press, 2015. 2v.
- HANEGRAAFF, W. J. Altered States of Knowledge: The Attainment of Gnōsis in the Hermetica. *The International Journal of the Platonic Tradition*, v. 2, issue 2, p. 128-163, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1163/187254708X335740>.

HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t.

HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. 549p.

HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume III: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 3.

HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction by Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000.

JOHNSON, L. T. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2009.

KROLL, J. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. Münster: Aschendorff, 1914.

LACTANTIUS, L. Caelius Firmianus. *Divinarum institutionum libri septem*. Libri I et II. Ediderunt Eberhard Heck et Antonie Wlosok. Berlin: De Gruyter, 2005. Fasc. 1.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIRA, D. P. A γνῶσις [Gnōsis] Hermética como Conhecimento do Sentido da Vida. In: TRISMEGISTOS, Hermes. *Corpus Hermeticum Græcum*. prefácio, introdução, tradução e glossário grego-português de David Pessoa de Lira. São Paulo: Editora Cultrix, 2023a. p. 35-53.

LIRA, D. P. de. Glossário dos *Hermetica Græca*: pesquisa bibliográfica das ferramentas e das fontes secundárias de tradução. *Classica - Revista Brasileira De Estudos Clássicos*, v. 34, n. 2, p. 1-35, 2021c. DOI: <https://doi.org/10.24277/classica.v34i2.963>.

LIRA, D. P. Eusebeia, Gnosis e Episteme: um diálogo atual entre conhecimento piedoso e ciência no Corpus Hermeticum In: SCHAPER, V. G.; WESTHLLE, V.; OLIVEIRA, K. L.; GROSS, E. *Deuses e Ciências na América Latina*. ed.1. São Leopoldo: Oikos, 2010. p. 133-143.

LIRA, D. P. Glossário do *Corpus Hermeticum*. In: TRISMEGISTOS, Hermes. *Corpus Hermeticum Græcum*. prefácio, introdução, tradução e glossário grego-português de David Pessoa de Lira. São Paulo: Editora Cultrix, 2023b. p. 267-282.

LIRA, D. P. *Glossário dos Hermetica Græca*. João Pessoa: Ideia, 2025.

LIRA, D. P. O argumento das artes mânticas no *Corpus Hermeticum* 12.19. *Griot*, v. 17, n. 1, p. 283-303, 2018b. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v17i1.794>.

LIRA, D. P. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife: Editora UFPE, 2015.

LIRA, D. P. O bilinguismo greco-romano na tradução latina do ΛΟΓΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ: enfoques sociolinguísticos na análise do *Asclepius Latinus*. *Classica - Revista Brasileira De Estudos Clássicos*, v. 31, n.1, p.113-136, 2018a. DOI: <https://doi.org/10.24277/classica.v31i1.541>.

LIRA, D. P. O *Corpus Hermeticum* e o Problema Gnóstico: A γνῶσις [gnōsis] hermética como sentido da vida. *Melancolia*, v.6, p. 32-44, 2021b.

LIRA, D. P. O λόγος noético: análise da lógica proposicional e dos conceitos lógico-dialéticos no *Corpus Hermeticum* 12.12-14a. *Griot*, v. 21, n. 2, p. 311-331, 2021a. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i2.2395>.

LIRA, D. P. O Λόγος Τέλειος em *De Vita Beata* de Lactânio: análise filológica do *Fragmentum Hermético das Divinæ Institutiones* 7. 18. 4-5. *Mirabilia Journal*, v. 34, n. 1, p. 24-46, 2022. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/mirabilia.34.2>.

LIRA, D. P. Os Aspectos Literários do *Corpus Hermeticum*. In: TRISMEGISTOS, Hermes. *Corpus Hermeticum Græcum*. prefácio, introdução, tradução e glossário grego-português de David Pessoa de Lira. São Paulo: Editora Cultrix, 2023c. p. 79-96.

LIRA, D. P.; VIANA, L. M. Q. Os fragmentos herméticos gregos do ΛΟΓΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ: tradução e análise comparativa com a versão latina do *Asclepius* 8, 19, 26, 27, 28, 29, 39. *Translatio*, v. 21, p.154-169, 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/translatio/article/view/112920> Acesso em: 27 mar. 2026.

LOI, V. Lactânio. In: DI BERARDINO, A. Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 805-806.

MAHÉ, J. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982. t. 2.

MAHÉ, J. Hermes Trismegistos. In: JONES, L. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6. p. 3938-3944.

MAHÉ, J. Remarques d'un latiniste sur l'Asclepius copte de Nag Hammadi. *Revue des Sciences Religieuses*, tome 48, fascicule 2, p. 136-155, 1974. DOI: <https://doi.org/10.3406/rscir.1974.2697>.

MAYOR, J.; SWAINSON, J.H. Introduction. In: CICERO, M. T. *De Natura Deorum Libri Tres. With Introduction and Commentary* and edited by Joseph B. Mayor together with a new collation of several of the English mss. by J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 3. p. ix-lxxxviii.

MORESCHINI, C. *Hermes Christianus: the intermingling of Hermetic piety and Christian thought*. Belgium: Brepols, 2011.

MORESCHINI, C. Osservazioni sul Lessico Filosofico di Cicerone. *Annali Scuola Normale Superiore - Classe di Lettere e Filosofia*. Pisa, serie 3, v. 9, n. 1, p. 99-178, 1979. Disponível em: <https://journals.sns.it/index.php/annalilettere/article/view/2792> Acesso em: 27 mar. 2026.

MORWOOD, J.; TAYLOR, J. (eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

NAG HAMMADI codices V, 2-5 and VI. Edited by Martin Krause, James M. Robinson, Frederik Wisse. Volume Editor Douglas M. Parrot. Leiden: E.J. Brill, 1978. v. 11.

NORDEN, E. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte Religioeser Rede*. 4. unveränderte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.

PELTTARI, A. Approaches to the Writing of Greek in Late Antique Latin Texts. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Durham, v. 51, n. 3, p. 461-482, 2011. Disponível em: <https://journals.sns.it/index.php/annalilettere/article/view/2792> Acesso em: 27 mar. 2026.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos de História da Cultura Clássica: Cultura Grega*. 11. ed. rev. e atual. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. v. 1.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos de História da Cultura Clássica: Cultura Romana*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. v. 2.

POHLENZ, M. *La Stoa: Storia di um movimento spirituale*. Presentazione di Vittorio Enzo Alfieri. Firenze: La Nuova Italia, 1967. v. 1.

POSEIDONIOS. *Die Fragmente*. Herausgegeben von Willy Theiler. Berlin: De Gruyter, 1982.

RACKHAM, H. Introduction. In: CICERO. *On the Nature of the Gods; Academics*. With an English Translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1961. p. vii-xix.

REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana*. São Paulo: Loyola. 2008. 9 v.

REITZENSTEIN, R. *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*: Translated by John E. Steely. Eugene: Pickwick Publications, 1978.

ROCHETTE, B. Un cas peu connu de traduction du grec en latin: l'« Asclepius » du Corpus Hermeticum. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, v. 14, p. 67-96, 2003. DOI: <https://doi.org/10.3406/ccgg.2003.1575>.

ROSSETTI, L. *Introdução à Filosofia Antiga*: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”. São Paulo: Paulus, 2006.

RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SCOTT, W. Introduction. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. p. 1-111.

SCOTT, W. Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume III: Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 3. p. 1-632.

SÖDERGÅRD, J. P. *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003. 287p. (Coniectanea biblica: New Testament series, 41).

STOICORVM VETERVM FRAGMENTA: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica. Collegit Ioannes Ab Arnim. Stuttgart: B. G. Tenbner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. v. 2.

STOICORVM VETERVM FRAGMENTA: Chrysippi Fragmenta Moralia, Fragmenta Successorum Chrysippi. Collegit Ioannes Ab Arnim. Stuttgart: B. G. Tenbner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. v. 3.

STOICORVM VETERVM FRAGMENTA: Quo Indices Continentur. Collegit Ioannes Ab Arnim. Conscriptis Maximilianvs Adler. Stuttgart: B. G. Tenbner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. v. 4.

TRISMEGISTOS, Hermes. *Corpus Hermeticum Græcum*. Prefácio, introdução, tradução e glossário grego-português de David Pessoa de Lira. São Paulo: Editora Cultrix, 2023.

VAN DEN BROEK, R. Hermetic Literature I: Antiquity. In: HANEGRAAFF, W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006. p. 487-498.

VAN DEN KERCHOVE, A. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden: Brill Academic Pub, 2012.

WALKER, W. *História da Igreja Cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006. 888p.

Data de submissão: 08/04/2025.

Data de aprovação: 25/06/2025.